62e ANNÉE (7e série) Nº 41 9 OCTOBRE 1952

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER Protonotaire apostolique *ad instar participantium* Directeur	Mgr F.-M. CATHERINET Prélat de la Maison de Sa Sainteté Codirecteur

NOTES DE PHILOSOPHIE

(Voir *Ami* du 10 juillet 1952)

AUTEURS ET QUESTIONS SPECIALES

SOMMAIRE

1. H. D. GARDEIL, *Initiation à la Philosophie de S. Thomas d'Aquin.* Introduction, Logique, Métaphysique. — 2. Et. GILSON, *Jean Duns Scot.* Introduction à ses positions fondamentales. — 3. Jean GUITTON, *Pascal et Leibnitz.* Etude sur deux types de penseurs. — 4. « Archives de Philosophie », Bl. ROMEYER, *La raison et la foi au service de la pensée : Kierkegaard devant Augustin.* — 5. Lydie ADOLPHE, *La Dialectique des Images chez Bergson* ; « Etudes bergsoniennes » ; Bergson et l'élan vital — 6. Raymond POLIN, *Henri Bergson et le Mal.* — 7. A.-D. SERTILLANGES, *Le Problème du Mal : Histoire ; Solution.* — 8. André MARC, S. J., *Dialectique de l'Affirmation.* — 9. Louis LAVELLE. *De l'âme humaine.* — 10. J. LEPP, *La communication des existences.*

1. — L'édition française de la *Somme théologique* de S. Thomas trouve aujourd'hui de nombreux usagers, même dans le monde laïque. Certains regrettent peut-être de ne pas posséder suffisamment les éléments philosophiques qui conditionnent cette œuvre. Aussi le R. P. H. D. GARDEIL a-t-il été bien inspiré d'offrir à un large public une *Initiation à la Philosophie de S. Thomas d'Aquin* [1]. Dans l'étude du thomisme, dit l'auteur, « il est possible de prendre deux directions principales. Ou bien l'on peut aller en remontant vers la source, c'est-à-dire vers la pensée même du Docteur, considérée de préférence dans son expression originale. On peut inversement, partant de cette pensée comme d'un système d'idées censé constitué, s'efforcer d'éclairer à sa lumière les problèmes et les discussions de notre temps. »

Le P. Gardeil a choisi la permière voie. Son ouvrage est donc, en principe, un exposé systématique de la doctrine philosophique du Docteur angélique. Dans cet exposé, il a voulu, ça et là, conserver, en les expliquant, certaines expressions latines qui se retrouvent constamment dans les notions, définitions et divisions classiques. La possession de cet outillage est indispensable à qui veut lire directement S. Thomas.

Le plan suivi dans ce cours est des plus classiques : Notion générale de la philosophie, Logique, Philosophie de la nature, Psychologie, Métaphysique. La théodicée, la morale sont pour le moment en dehors des perspectives envisagées. Les deux volumes que nous présentons à nos lecteurs sont le premier et le quatrième de la série : Introduction et logique ; Métaphysique.

Introduction et logique. — A vrai dire, le premier volume comporte deux introductions. Une introduction historique et littéraire rend compte des conditions concrètes de la formation de la pensée de S. Thomas et de la manière dont elle s'est exprimée. Le lecteur se trouve ainsi, succinctement sans doute, mais suffisamment, en contact avec tout le mouvement intellectuel qui, de l'antiquité au XIIIe siècle, a préparé la synthèse réalisée par S. Thomas entre la pensée chrétienne et la philosophie aristotélicienne. De plus, il est indispensable de connaître les problèmes relatifs aux œuvres elles-mêmes de S. Thomas ; leur authenticité, leur chronologie, le cadre de leur genre littéraire, leur classification (Commentaire sur Aristote, Sentences, Sommes, Questions disputées, principaux opuscules), les disciples plus ou moins fidèles du Docteur angélique, le mouvement thomiste contemporain, les éditions des œuvres et les exposés généraux actuels de la philosophie thomiste. Telle est l'introduction générale. On peut considérer comme faisant partie de l'introduction spéciale, les notions concernant la philosophie (p. 35-46), et l'introduction plus particulière aux matières contenues dans le tome I et ressortissant à la logique.

Ces matières constituent, en réalité, un traité véritable de logique, avec toutes ses divisions classiques : la simple appréhension, le jugement, le raisonnement (syllogisme). Trois chapitres nous rapprochent des considérations de la logique des manuels contemporains : l'induction, la démonstration, la science. L'auteur fait ici quelques incursions dans le domaine des conceptions modernes, en particulier dans la question de l'induction. Incursions encore bien timides, et qui sont loin d'épuiser le sujet. Mais ce qu'il dit est suffisant pour montrer le parti qu'on peut tirer des principes thomistes. Un dernier chapitre groupe quelques réflexions sur les derniers livres de la logique d'Aristote, la *Rhétorique* incluse.

Métaphysique. — Le titre de l'autre volume ne doit pas faire illusion : c'est la métaphysique réduite à l'ontologie, science de l'être en tant qu'être, science purement spéculative et désintéressée. En ce qui concerne S. Thomas, sa métaphysique est de caractère et d'ordonnance purement philosophique, mais qui, pour nous, présente l'inconvénient d'être comprise dans une recherche théologique. Au point de vue strictement philosophique, il s'agit de retrouver dans S. Thomas la métaphy-

[1] H.-D. GARDEIL. **Initiation à la Philosophie de S. Thomas d'Aquin.** I. *Introduction. Logique.* IV. *Métaphysique.* — 2 vol. in-8, de 254 et 238 p., 570 et 555 fr. Paris, Edit. du Cerf, 1952.

sique « progressive » où l'on s'élève de l'être expérimenté à Dieu, qui apparaît ainsi comme le terme ultime de nos démarches et la clef de voûte de notre construction spéculative.

L'être est l'objet de l'intuition génératrice de toute la métaphysique thomiste. Mais pour saisir toute la portée de cette constatation, une réflexion philosophique profonde est indispensable. L'auteur en esquisse les développements : le sens de la notion d'être, la structure de cette notion, la théorie de la double analogie (attribution et proportionnalité) appliquée à la notion d'être C'est seulement après ces notions générales qu'il aborde le problème de ce qu'on appelle aujourd'hui « la critique de la connaissance ». Avec S. Thomas, et pratiquement tous les grands systèmes anciens, la métaphysique est immédiatement réaliste. L'attitude négative des anciens sophistes, aggravée par les sceptiques et passée aujourd'hui, depuis Descartes, en doctrine systématisée, oblige le métaphysicien moderne à poser, avant toute spéculation, la question préalable de la valeur de notre connaissance. Aussi, l'auteur a jugé indispensable de proposer quelques réflexions marquant, en face de la critique formulée contre le réalisme, le point de départ d'une épistémologie thomiste, le fondement du réalisme et la valeur des principes premiers. Cette base de départ une fois établie, nous parcourons les chapitres classiques de l'ontologie : les transcendentaux, les catégories aristotéliciennes, les problèmes de l'acte et de la puissance [2], de l'essence et de l'existence et finalement l'étude de la causalité. Le problème de l'essence et de l'existence, si fondamental en métaphysique thomiste, aurait gagné à être étudié plus complètement : tant de philosophes, se prétendant fidèles à la pensée de S. Thomas, affirment aujourd'hui, avec une imperturbable sérénité, qu'une telle distinction n'a jamais été envisagée par le Docteur angélique !

En bref, nous avons dans les deux volumes du P Gardeil, un excellent exposé de la philosophie thomiste, logique et métaphysique. Etant donné le but poursuivi par l'auteur, il ne dépasse pas les limites d'une étude élémentaire ; mais cette étude est une initiation suffisante. Elle est d'ailleurs heureusement complétée par des textes abondants judicieusement choisis dans les œuvres de S. Thomas. Un vocabulaire technique termine le second volume, qui doit être, quand l'ouvrage sera complet, le IVᵉ et dernier tome.

2. — L'éminent philosophe-académicien, M. Gilson vient de publier un volume, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales* [3] réplique, pour le Docteur Subtil, de ce que fut, pour le Docteur Angélique, *le Thomisme*, introduction à la philosophie de S. Thomas.

Est-ce un parallèle entre les deux philosophies ? Dès la préface, l'auteur exprime, à ce sujet, sa pensée :

L'intérêt du philosophe ne peut pas faire tort ici à la vérité de l'histoire. Duns Scot a dialogué avec plusieurs autres théologiens, entre lesquels ont peut dire qu'Henri de Gand est son interlocuteur de prédilection. Pour lui, Henri était plus important que Thomas ; pour nous, et en soi, le contraire est vrai. Un livre d'histoire pure sur Duns Scot accorderait à Henri de Gand, à Gilles de Rome, à Godefroy de Fontaines, une place considérable, alors qu'ils n'en tiendront qu'une fort petite dans le nôtre. Au contraire, nous comparerons Duns Scot et Thomas d'Aquin chaque fois que Duns Scot lui-même aura mis Thomas en cause sur un point important » (p. 10).

Pour ceux qui sont habitués, par leur formation philosophique, à penser thomisme, ce volume sera une aubaine : une telle confrontation des deux philosophies servira à mettre en relief ce qu'a de propre la position philosophique de Duns Scot. Et l'on s'apercevra peut-être « que mieux comprendre Duns Scot n'est pas inutile pour bien comprendre Thomas d'Aquin ». Il s'en faut d'ailleurs que cette confrontation soit l'objet unique et même l'objet principal de l'étude de M. Gilson ; avant tout. l'auteur aborde la philosophie de Scot pour elle-même, et son enquête, menée avec la sûreté que lui confère une longue familiarité avec les œuvres du docteur franciscain, aboutit à montrer dans le scotisme une philosophie, non pas opposée au thomisme, mais divergente et apparemment sans rencontre possible : métaphysique de l'être conçu comme *essentia* et de l'être conçu comme *esse*.

Etudiant les limites et l'objet de la métaphysique (ch. 1), on aboutit à la délimitation de la métaphysique et de la théologie. La métaphysique de Scot se ressent d'une influence augustinienne : « Si la métaphysique thomiste est celle d'un intellect dont le péché n'a altéré ni la nature ni le fonctionnement, la métaphysique scotiste est celle d'un intellect dont le péché originel a profondément altéré le fonctionnement, mais dont la nature primitive, toujours intacte, se sent encore à la manière dont, même blessé, il fonctionne » (p. 72). De sorte que l'intelligence humaine, selon Scot, bien qu'obligée *en fait* de se servir de l'abstraction, reste cependant fondamentalement capable d'intuition. C'est par une sorte d'intuition que la métaphysique scotiste, à travers la notion d'être premier et nécessaire, atteint confusément Dieu, alors que le théologien chrétien connaît l'être infini qui est son Dieu.

Si la chose est possible, c'est que la notion d'être, analogue chez S. Thomas, est univoque chez Scot. Entendons-nous cependant. L'univocité scotiste ne contredit pas l'analogie thomiste. Scot se pose sur un terrain qui n'est pas celui de Thomas d'Aquin : c'est au point de vue métaphysique que, dépouillé de toute détermination, l'être physiquement analogue, devient univoque. « Cet être est « l'être commun », commun à tout ce qui « est », à quelque degré et en quelque sens que ce soit, en tant que cela est précisément de l'être ». Affirmation générale qui appelle des précisions ultérieures, afin de sauvegarder l'unité ontologique là

[2] Sur l'acte et la puissance, signalons une brochure de M. l'abbé Paul Grenet, prof. au Grand Séminaire de Rouen, *Pour comprendre l'Acte et la Puissance, par l'analyse du devenir*. Adaptation d'une théorie classique à la mentalité moderne (Descartes, Leibniz, Hegel, Bergson) sans aucune compromission doctrinale. Ce travail pourra être d'un réel secours aux professeurs chargés d'expliquer S. Thomas à des esprits imbus de philosophie moderne ; chaque exemplaire, 40 fr. ; par 10, 35 fr. Chez l'auteur.

[3] « Etudes de Philosophie Médiévale ». Etienne Gilson, de l'Académie Française. **Jean Duns Scot**, *Introduction à ses positions fondamentales*. In-8 de 700 p., 2.400 fr Paris, Vrin, 1952.

où des déterminations s'ajoutent pour qualifier un être :

(L'être) n'est univoque d'une univocité de communauté qu'à tout ce qui se dit *in quid*, comme désignant une cause qui est. Quant aux différences ultimes et aux transcendantaux, qui déterminent l'essence de l'être en la qualifiant (ce qui se dit *in quale*), il ne leur est univoque que d'une primauté de virtualité, parce qu'il les implique, bien qu'eux-mêmes, pris en tant que tels, ne « soient » pas (p. 95).

C'est là le point de départ des thèses scotistes sur les distinctions « formelles », « modales », qui jouent un si grand rôle dans la métaphysique, la théodicée et la théologie trinitaire du Docteur subtil. On peut facilement le constater en suivant l'exposé à la fois nuancé et objectif qui est fait des preuves scotistes de l'existence de Dieu (ch. II), de la nature divine et de la distinction des attributs (ch. III), et même de la matière, considérée en son être et en son principe d'individuation. L'origine du contingent (ch. IV) est un des plus intéressants chapitre du volume. Peut-être l'auteur minimise-t-il la thèse thomiste en expliquant la certitude de la connaissance que Dieu a des futurs contingents, « en ce que le cours entier du temps est présent à son éternité, avec tout ce qu'il contient » (p. 311). Ce n'est là, en effet, qu'un aspect de la thèse thomiste, car la raison ultime de la présentialité du futur contingent à l'éternité divine, n'est pas autre que le décret même de la volonté de Dieu (voir *D.T.C.*, XIV, 1609-1612). La divergence entre S. Thomas et Scot sur ce point devrait donc être singulièrement atténuée : « La volonté de Dieu, dit Scot, doit intervenir librement dans le choix des possibles à réaliser, pour que lui seul soit nécessaire » (p. 328). Cela dit, il reste que Scot, pleinement d'accord avec S. Thomas sur les articles où la foi est engagée dans le problème de la création, relève avec une critique sévère les arguments par lesquels le Docteur angélique réserve à Dieu seul l'acte créateur et réfute Avicenne. Tout l'art. 5 de la Iª, q. 45 est « complètement disséqué ». Non pas que Scot ne s'entende pas sur le fond même de la question, mais sa manière d'y arriver est différente. C'est encore et toujours la notion d'être qui explique le malentendu et rend, entre les deux docteurs, « le dialogue impossible ». Et il en est de même quant aux notions de toute puissance, d'omniprésence et de providence.

Si l'on part, avec S. Thomas, de l'acte d'exister empiriquement donné, tout ce qui a l'*esse*, à quelque titre et dans quelque mesure que ce soit, requiert comme sa cause l'*esse* de Dieu. Inversement, posant Dieu comme l'*esse* absolu, on peut être certain que tout ce qui est, à quelque degré que ce soit, n'existe qu'à titre d'effet propre et immédiat de Qui Est. Le nombre des causes, intermédiaires dans la durée ou la hiérarchie de l'être, n'y change rien. Il compte exactement pour zéro, car les dépendances substantielles peuvent être innombrables, elles pourraient même être infinies dans un monde éternel, sans que la dépendance existentielle du cosmos et de toutes ses parties en devînt moins immédiate. Il est donc vrai pour le philosophe comme pour le théologien qu'*in ipso vivimus, movemur et sumus*. Assurément, même dans le thomisme, le philosophe ne sait pas tout. L'ordre de la grâce lui échappe et Dieu transcende son plus haut concept ; pourtant, quoique ignorant ce qu'est l'*esse* divin, le philosophe sait du moins qu'il pénètre tout être en son intimité même. L'omniprésence divine est ici impliquée dans la preuve de l'existence de Dieu.

Mais si l'on part, avec Duns Scot, de la finitude de l'être, ou plutôt même de sa *finibilitas*, on se trouve, en un sens, plus près de Dieu, parce qu'on argumente sur une notion de l'être univoque à Dieu et aux créatures, mais en inférant ainsi l'infini à partir du fini, c'est au sein de l'être même qu'il faut les séparer, pour que son univocité ne conduise pas à les confondre en un seul existant. On sait alors que l'existence du fini présuppose celle de l'Etre infini comme sa cause, mais la raison naturelle seule ne voit pas pourquoi ni comment l'Infini serait dans le fini. C'est ici que l'objection de Duns Scot au fondement empirique des preuves de l'existence de Dieu prend tout son sens. Comme il n'admet pas, pour des raisons liées à sa propre philosophie, qu'elles ont pour objet de capter dès leur départ l'acte métaphysique d'exister, il lui semble qu'elles s'installent gratuitement dans la contingence, mais en s'installant dans la nécessité des essences, lui-même s'engage dans un ordre de rapports de cause à effet où la présence de la cause dans l'effet, quoique possible en soi, ne se laisse pas reconnaître (p. 389).

Ainsi, dans la perspective de Scot, il n'y a rien dans l'être philosophiquement connu, qui implique la présence intime de la cause à l'existant qu'elle produit. « Cet absence de l'*esse* interdit la certitude démontrable de l'immédiateté sans laquelle on ne peut rationnellement établir la toute-puissance, l'omniprésence, ni même la providence générale de Dieu entendues au sens chrétien » (p. 390). Mais, ce devant quoi la philosophie capitule, la théologie s'en empare. C'est là, entre plusieurs, un cas limite où « les philosophi » s'opposent aux « theologi » (ch. X).

Nous ne pouvons que signaler brièvement les autres chapitres du volume. L'Ange (ch. V), où nous trouvons, sur la nature de l'ange, sa durée, son « lieu », son intellection, son mouvement, des thèses qui parfois rencontrent S. Thomas, le plus souvent s'en séparent. On connaît aussi la position de Scot relativement à l'âme humaine (ch. VII) ; des conséquences parfois surprenantes, déduites de la conception de l'être, sont formulées relativement à la création de l'âme, à son immortalité, à ses facultés, à la forme de « corporéité » qui s'y ajoute dans la constitution de l'être humain. On lira avec attention le ch. VIII, où M. G. précise et rectifie certaines idées plus ou moins prêtées à Scot sur « l'intuition intellectuelle de la singularité comme telle ». Pour Scot, tel que sa doctrine apparaît à M. Gilson, il n'y a en réalité pour nous de connaissance du singulier, pas plus intelligible que sensible, sinon celle de notre propre existence. Mais on trouve chez lui la thèse augustinienne, classique dans l'école franciscaine du XIIIᵉ siècle, de l'illumination divine. Le problème de la volonté (ch. IX) est plus intéressant encore, non seulement en raison de l'explication psychologique de la liberté humaine, mais encore à cause de la raison essentielle de la béatitude et de la moralité où le volontarisme du Docteur subtil appelle d'utiles mises au point.

L'ouvrage se clôt, comme *Le Thomisme*, par une double table : noms propres de personnes et analytique des matières. Aux spécialistes il suffit d'indiquer le nouvel ouvrage de M. Gilson : le nom de l'auteur en est la meilleure recommandation.

3. — M. Jean Guitton, professeur à la Faculté des lettres de Dijon, reprenant un héritage de son arrière grand-père, met en parallèle, dans une étude à la fois scientifique et philosophique « deux types de penseurs », *Pascal et Leibniz*[4].

Il suffira de tracer ici les lignes générales de l'ouvrage pour en faire ressortir tout l'intérêt, tant pour les historiens, que pour les philosophes et même les théologiens. Ou, plus exactement, les mathématiciens sont les premiers intéressés. La rencontre intellectuelle de Pascal et de Leibniz se réalise, tout d'abord, en effet, sur le plan des mathématiques. Toutefois, chez Pascal comme chez Leibniz, la mathématique est intimement unie à la métaphysique : tel est le cas de leur « mathématique de l'infini ».

La composition de l'être et l'union des contraires intéressera davantage les philosophes. Pascal avait l'horreur de l'abstrait et cependant son esprit était éminemment philosophique. L'union des contraires s'opère, pour Pascal, dans une structure hiérarchique : les contraires doivent être considérés comme dans un espace et ne sont pas sur le même plan ; ils n'ont donc ni la même fonction ni la même valeur. M. Guitton apporte ici l'exemple des discussions sur la grâce et la liberté :

L'idée de Pascal est qu'il faut défendre tout ensemble la puissance de la nature contre les Luthériens et l'impuissance de la nature contre les Pélagiens. Mais *tout ensemble* ne veut pas dire avec le même accent, le même genre d'insistance et de vigueur... Il semble que pour lui l'erreur pélagienne soit plus grave que l'erreur luthérienne, parce que, dans la structure de l'être, dans la *composition* des contraires, la grâce est sur un plan *infiniment* supérieur à la nature. Par conséquent, l'erreur sur la grâce, qui est le fait des pélagiens, est d'un infini plus grave que celle sur la nature : ce qui se vérifie dans la vie pratique, puisque l'erreur pélagienne aboutit au relâchement de la morale, comme on le voit dans les conseils donnés par les jésuites (p. 54-55).

Sur l'autre face du dyptique, Leibniz. Son procédé constant consiste non pas tant à concilier les notions opposées qu'à découvrir une notion nouvelle, médiane, à laquelle généralement il donne un nom déjà connu mais auquel il attribue un sens nouveau et plus plein :

Ainsi, entre Descares et l'Ecole, il restaure un intermédiaire qui est la *force*. Entre Locke et l'innéisme, il admet le *virtuel*. Entre Bayle et la prédestination spinoziste, il invente un moyen terme, avec la notion de nécessité morale inhérente à la réalisation du meilleur. Mais, lorsqu'on examine ces compositions mixtes, la question que nous nous sommes posée au sujet de Pascal vient à l'esprit : les intermédiaires leibniziens sont-ils, vraiment à mi-chemin entre les deux limites ? (p. 57).

La réponse à cette question ne peut que faire ressortir l'ambiguïté des positions de Leibniz : il n'y a pas chez lui d'intermédiaire véritable. Il cherche « l'identité virtuelle » des contraires, et cette méthode apparaît dans tous les domaines où il se pose en conciliateur. Ce qui fait qu'à la droiture de Pascal on pourrait opposer une sorte de double jeu chez Leibniz, ou un manque de sincérité.

On pourrait faire les mêmes rapprochements et les mêmes oppositions en ce qui concerne la prédestination, la liberté et la grâce. Les deux penseurs sont plutôt théocentristes qu'anthropocentristes ; tous deux ont cherché à expliquer les actes libres de Dieu ; tous deux ont justifié Dieu en des desseins qui nous paraissent impénétrables ; ils ont été les avocats de Dieu. Ils ont tendu à restreindre la part de l'initiative humaine, plutôt qu'à l'agrandir ; ils sont antipélagiens et continuent S. Augustin. Mais Leibniz est un prédestinatien optimiste. Son optimisme consiste à dire que ce que nous appelons le mal est la condition d'un plus grand bien, peut-être du seul plus grand bien. Dieu ne peut, dans sa sagesse, que vouloir le meilleur ; le mal réel entre dans les fondements du seul bien final. Le monde actuel est le meilleur des mondes réalisables et mêmes des mondes simplement possibles. Qu'eût dit Pascal d'une semblable thèse s'il l'avait connue ? Il l'aurait sans doute attaquée, comme le grand Arnauld l'a fait dans sa correspondance avec Leibniz, au nom du sens commun et de l'expérience. Mais là où l'opposition des deux philosophes eût été la plus forte, c'est relativement à la thèse de Leibniz du « possible » précédent et contenant nécessairement le « réel ». C'est par là, en partie, que se justifie sa doctrine de l'optimisme absolu. Pour Pascal,

la doctrine du « péché originel » invite à une méditation constante sur l'idée que les choses auraient *pu* et *dû* être autres qu'elles ne sont. Il est clair que ce qui frappe Pascal, c'est que l'être soit ce qu'il est, alors qu'il aurait pu être autre... « Pourquoi suis-je *ici* plutôt que *lors ?* Par l'ordre et la conduite de qui *ce* lieu et *ce* temps ont-ils été destinés à moi ? »

La possibilité de Leibniz aboutit précisément à évacuer la contingence, puisqu'elle donne le moyen de déduire le lieu, le temps, le mode et tous les caractères de l'être. Comment concilier cette assertion avec l'idée pascalienne qu' « entre le moi et les événements il y a une correspondance mystérieuse » ? une correspondance qui est un accord entre deux séries indépendantes ; l'une, celle de l'*intimité* et l'autre, celle de la *nécessité* et des *événements* qui sont « comme les maîtres que Dieu nous donne ». L'accord ne vient pas uniquement de ce qu'en moi tout est déjà donné d'avance, mais de ce que Dieu, qui m'a créé, a créé en même temps les circonstances.

De ce point de départ, Leibniz tire des conséquences dans la solution chrétienne du problème du mal, que Pascal n'eut pas admises telles qu'elles. Pour Leibniz, le mal est à la fois *nécessaire*, mais *accidentel*. Pour Pascal, qui n'entend pas minimiser le péché originel et la rédemption, le mal est *libre* et *substantiel*, portant dans notre être l'infection et la corruption. Si la grâce est compromise chez Leibniz, c'est la liberté qui l'est chez Pascal ; et, chez l'un et l'autre, un humanisme chrétien devient impossible.

La suite de l'étude nous place en face d'oppositions nouvelles des deux penseurs. G. esquisse une pensée du type protestant en face d'une pensée du type catholique, la première *existentielle* et considérant avant tout le drame de la justification du pécheur ; la seconde essentiellement *religieuse* et s'attachant avant tout à rendre à Dieu l'adoration

[4] « Philosophie de l'Esprit ». Jean Guitton. **Pascal et Leibniz.** *Étude sur deux types de penseurs.* — In-8 de 181 p., Paris, Aubier 1952.

qui lui est due. Pascal serait-il le type protestant, et Leibniz le type catholique ? On pourrait le croire, à ne considérer que les efforts de Leibniz pour accorder son système philosophique au dogme de la transsubstantiation, et la tendance janséniste de Pascal en matière de prédestination. Faut-il relever encore l'antijésuitisme de Pascal, en opposition avec le jésuitisme de Leibniz ? G. l'a fait assez longuement, mais avec la discrétion qu'imposait le sujet. Sur la question d'un œcuménisme chrétien possible, Pascal et Leibniz ne sauraient être d'accord. Sans doute, plus d'une pensée échappée à Pascal semblerait le mettre en opposition avec l'autorité de l'Eglise ; mais ces mouvements d'indépendance ne suppriment pas le mouvement supérieur de fidélité à la tradition qui, vraisemblablement fut le sien au moment de la mort ; tandis que Leibniz n'envisagea jamais l'œcuménisme qu'indépendamment de l'intransigeance doctrinale de l'Eglise catholique, intransigeance qu'il considérait comme une intolérance.

Dans *La Croix* du 1er avril 1952, M. de La Marche traçait en quelques mots choisis les antithèses exprimées dans le texte de M. Guitton. « Combien nous apparaissent différents ces deux génies : Pascal passionné, Leibniz flegmatique ; Pascal exclusif ; Leibniz éclectique ; Pascal intransigeant ; Leibniz conciliant ; et même, si l'on veut forcer la note : Pascal, austère et tendu, type de protestant ; Leibniz, affable et souriant, type de catholique. Mais on peut aussi retourner les épithètes : Pascal, fervent, Leibniz, mondain ; Pascal, plein de religion, Leibniz de religiosité ; Pascal, mystique et croyant, Leibniz comprenant tout et sceptique. »

4. — Sous le titre général « La raison et la foi au service de la pensée », le R. P. Bl. ROMEYER confronte *Kierkegaard et S. Augustin* [5]. Il convie ses lecteurs à chercher avec lui « ce que peut, ce que vaut la raison humaine d'un croyant ou d'un incroyant, ce que peut et ce que vaut la foi, ce qu'il lui faut de substrat rationnel pour éclore, agir, subsister ».

Pour arriver à la foi existentialiste, Kierkegaard envisage deux étapes. Dans une étape liminaire, « la montée religieuse est affaire de choix généreux... de renonciation constante » ; elle exige «un courage supérieur ». Pour le philosophe danois, l'abnégation totale de soi au sein d'une souffrance nécessaire mais joyeusement agréée conditionne et prépare la vraie vie chrétienne. Toutefois, si l'intelligence contribue à ce cheminement préchrétien, c'est par manière de réflexion concrète, mais nullement en vertu d'une théorie abstraite fondée sur quelque système rationnel qui aurait valeur normative absolue. La certitude ici s'éprouve sans se démontrer. Une réflexion tout existentielle s'impose, mais nullement l'attention à ce que met en œuvre de métaphysique essentialiste ou rationnelle notre expérience morale et religieuse. Ainsi, la dialectique kierkegaardienne apparaît comme un fidéisme religieux très net : réflexion tout individuelle, sans l'essor ni le soutien d'une métaphysique rationnelle :

> L'on se prépare à devenir attentif au christianisme, écrit Kierkegaard, non par la lecture de livres ni par les perspectives historico-mondiales, mais par l'approfondissement dans l'existence. Toute autre étude préparatoire doit *eo ipso* finir par un malentendu, car le christianisme est un message d'existence ; il prie que l'on se dispense de comprendre... ; comprendre ce qu'est le christianisme n'est pas la chose difficile, mais de devenir chrétien et de l'être.

La seconde étape doit entraîner l'homme religieux plus haut. Kierkegaard l'exprime en termes d'un paradoxe déconcertant. Ce plus haut, c'est « l'absurde ». Et « quand cet absurde est le christianisme, alors l'homme est chrétien croyant ». Entendons-nous :

> Aux yeux de K., écrit R., c'est en vertu de l'absolue transcendance du christianisme, de son contenu suprêmement paradoxal, de sa foncière incompréhensibilité, que l'individu préparé (par la première étape) décide d'adhérer au Christ, ce croire en lui d'une foi passionnée au suprême degré. Au lieu de ne s'approfondir qu'humainement dans l'existence par le choix de sa propre béatitude éternelle, il se livre à Dieu qui, tel un germe surhumain et suprapersonnel de vie bienheureuse, s'ensemence lui-même en son être. Par cet acte héroïque de pur amour, intéressé au maximum parce qu'entièrement désintéressé, tout enrichissant parce que se donnant à fond, le croyant chrétien s'ouvre « la dernière enceinte de l'intériorité » et se trouve porté au sommet de l'existence. Dans l'Existence divine comblant la sienne propre. En vertu d'une intelligence qui est en lui sans être de lui ni à lui, il croit à Christ d'un élan qui survole tout ce qu'il y a de plus élevé, mais néanmoins d'au-dessous du Très Haut dans l'élan de sa propre intelligence » (p. 16-17).

Mais est-ce bien intelligent de croire ainsi ? Dépourvu de tout sens essentialiste, le processus religieux de Kierkegaard est incapable de se rendre, même analogiquement, exprimable et communicable. Si la subjectivité pure des deux bonds existentiels dont il est constitué peut permettre une perception intérieure close de leur contenu, elle exclut à coup sûr tout regard rationnel. Elle rend inintelligible l'idée d'une raison ayant quelque portée métaphysique. Elle ouvre la porte à toutes les illusions et erreurs subjectives : c'est là la malfaisance du fidéisme.

En regard de ce fidéisme malfaisant, R. rappelle « la rationaltié métaphysique de l'augustinisme religieux ». S'inspirant du récent livre de M. Pierre Courcelle, *Recherches sur les « Confessions » de S. Augustin* (Paris, de Boccard, 1950), il montre le processus de la foi chez l'évêque d'Hippone. D'abord : *intellige, ut credas*, puis : *crede, ut intelligas*. Il semble bien que ce n'est « ni vers un catholicisme sans philosophie, ni vers une philosophie sans catholicisme » que se soit d'abord acheminé Augustin. C'est « vers une foi chrétienne déjà imprégnée de raison néoplatonicienne ». Et c'est encore dans la lecture d'écrits néoplatoniciens qu'il a cherché à approfondir en son esprit l'intelligence de sa foi. La lecture de Plotin allumait en son esprit un incroyable incendie de lumière. Il entreprit alors « de rentrer en soi-même et de viser,

[5] « Archives de Philosophie ». Vol. XVIII ; cahier II. **Quelques constantes de la pensée philosophique.** I *La raison et la foi au service de la pensée. Kierkegaard devant Augustin* (Bl. Romeyer). II. *La physique moderne et la notion de substance* (J. Abelé). III. *Connaissance humaine et sens de l'absolu* (A. ETCHEVERRY). IV. *L'idée de vérité et le principe de raison* (A. MARC). V. *Où va « l'Etre et l'Essence » de M. Gilson ?* (Bl. ROMEYER).

de chercher, au-dessus des degrés d'être inférieurs et de sa propre intelligence, la vérité spirituelle immuable, génératrice d'absolue certitude. »

Il y a chez Augustin un besoin de rationalité qui ne se laisse pas découvrir chez Kierkegaard : l'intéressante confrontation faite par le P. Romeyer est instructive à cet égard. Un mot de M. Gilson a suggéré à l'auteur une « mise au point » qui sera la conclusion de cette recension :

En posant, dans ce travail, le problème de la raison collaborant avec la foi et en examinant la solution que lui apporte Augustin, en confrontant à cette solution rationnelle le fidéisme kierkegaardien, nous n'avons point prétendu trouver chez le Père de l'Eglise un usage de la raison *séparé* de celui de la foi. Nous ne l'y avons pas trouvé, en fait ; de même, n'avons-nous ni cherché, ni trouvé dans son œuvre un usage de la foi *séparé* de celui de la raison. Il s'agissait de savoir ceci : oui ou non, Augustin croyant chrétien et connaissant par foi en la doctrine révélée les points fondamentaux du spiritualisme théiste, a-t-il omis de se démontrer rationnellement ces divers éléments : existence de Dieu, créateur universel et providence, attributs de ce Dieu, transcendance spirituelle et immortelle absolue de nos âmes créées à l'image de Dieu, ontologie critique impliquée dans cette anthropologie et débouchant de soi sur une éthique et une théodicée, irréductibilité du domaine de la raison au domaine de la foi, mais union effectivement indissoluble de l'un et de l'autre ?... (p. 37).

La réponse s'imposait. Toutefois la philosophie augustinienne n'est pas une philosophie séparée, prétendant se suffire et nous suffire : elle forme, comme l'a bien dit le P. Cayré, « un domaine immense à explorer ».

Dans le même cahier II du vol. XVIII des *Archives de Philosophie*, nous relevons, du même P. Romeyer, un long article sur *L'Etre et l'Essence*, de M. Gilson (voir *Ami*, 1949, p. 402) ; du P. Abelé, *La physique moderne et la notion de substance*, où le savant jésuite montre l'accord de la science avec la notion traditionnelle, voire aristotélicienne, de la substance ; du P. André Marc, un chapitre, *L'Idée de Vérité*, de l'ouvrage qui sera analysé plus loin, *Dialectique de l'Affirmation*.

Enfin, le P. Etcheverry, dont nous avons jadis recensé la belle thèse sur *L'Idéalisme français contemporain* (voir *Ami*, 1937, p. 145), venge la vérité objective de notre connaissance dans une étude sur *Connaissance humaine et sens de l'absolu*. Toutes les analyses, soit dans l'ordre mathématique, soit dans le monde physique, soit sur le plan métaphysique et dans l'ordre moral, aboutissent à la même conclusion : l'existence d'un ordre idéal transcendant, règle de nos jugements. Ce monde intelligible, G. Marcel le définit comme une « cité idéale ». Cité de lumière dont le fondement premier est Dieu. Le contingent ne peut expliquer le nécessaire, ni le temporel soutenir l'éternel, ni le relatif fonder l'absolu. Il faut en revenir à la conclusion de Bossuet : « Si je cherche où et en quel sujet (ces vérités) subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue ; et cet être doit être la vérité même et doit être toute vérité. »

5. — Une bergsonienne fervente, M^lle^ Lydie ADOLPHE (voir *Ami*, 1949, p. 483), sous le titre *La Dialectique des images chez Bergson* [6], s'applique à nous faire connaître la méthode de son maître et à nous en donner le goût et le sentiment. Les images dont Bergson se sert sont, non pas destinées à être converties en concepts, mais à acheminer vers l'intuition qui seule nous fait communier à l'intimité des êtres. Néanmoins son étude est des plus intéressantes. L'utilité des images est incontestable. *Invisibilia per visibilia.* Le drapeau n'est-il pas le symbole de la patrie ? Une idée pure demeurerait exsangue. La grâce et la douceur d'une fiancée révèlent son âme. Le cœur, selon Pascal, n'est-ce pas l'union des images émouvantes avec l'intuition ? Les sacrements sont des symboles efficaces. Polyeucte pourrait-il être mis en tableaux synoptiques ? Même « l'idée directrice » de Cl. Bernard veut des images motrices qu'elle dépasse ; d'où la méthode des psycho-biologues américains qui s'inspirent de *l'Evolution créatrice* de Bergson. La poésie veut de grands symboles émouvants ; la « poésie pure » reste une construction de l'esprit. Est-il besoin de rappeler l'admirable parabole de l'Enfant prodigue sur laquelle tant de larmes ont été versées ? Une thèse abstraite n'aurait pas cette richesse...

Quelles images M^lle^ Adolphe a-t-elle mises en relief ? Le titre des chapitres (12 dans la 1^re^ partie ; 9 dans la seconde) nous l'indique. Tous ces titres sont des images tirées des œuvres de Bergson : *Viser ; Le va-et-vient ; Le Trou noir ; La voie descriptive ; Briser le cercle ; Attendre l'heure ; Chasser ; Le mi-chemin ; Elargir ; La torsion ; La plante magique ; Creuser ; Auscultation ; Aiguiser ; L'articulation naturelle ; Rythme ; Palpes ; Resserrer ; Frontières ; Terra incognita ; L'étreinte.*

L'image peut être aussi une barrière pour l'intelligence qui aurait omis les analyses nécessaires, et sans lesquelles, l'esprit reste dans le vague, le flou. Certains s'y complaisent ; mais alors la philosophie devient littérature : c'est de ce danger que notre auteur ne se défend peut-être pas assez. Certaines pages du livre rappellent un peu des variations musicales sur un thème favori. L'auteur a d'ailleurs, parfois, une terminologie trop personnelle, dont il faut deviner le sens. Quoiqu'il en soit, il demeure vrai que les preuves de Dieu qui ne songeraient pas aussi à le faire aimer seraient à compléter par le sentiment de sa présence infinie, obscure, mais réelle. Qui ramènerait Platon à un simple système de concepts généraux aurait laissé échapper son âme. La richesse de la Bible tient en particulier aux images qui enrichissent ses pensées : Dieu notre Père, l'Eternel est mon rocher, le Juge souverain viendra comme un voleur... Le Dieu des philosophes déistes n'est qu'une conception abstraite. Pauvre chose à côté d'un crucifix ! On a dit de l'amour humain : adorable mensonge qui risque fort de s'arrêter à l'image ou à ses mirages. C'est à l'esprit critique à mettre chaque chose à sa place. De cet esprit qui fait la probité de la pensée, la philosophie ne saurait se passer. Ceci est bien conforme d'ailleurs à certaines affirmations de Bergson : si, d'une part, la moralité nous est livrée par la religion chrétienne éveillant en nous une expérience supérieure ; d'autre part il faut reconnaître « la nécessité d'un enseignement moral qui s'adresse à la pure raison, qui définisse les devoirs et les rattache à un principe dont il suit, dans le détail, les diverses applications. C'est

[6] Lydie ADOLPHE. **La Dialectique des Images chez Bergson.** — In-8 de 312 p., 800 fr. Paris, P.U.F., 1952.

sur le plan de l'intelligence et sur celui-là seulement que la discussion est possible » (*Les deux sources...*, p. 98, cf. 81, 85).

Ce qui est individuel, nous ne pouvons l'atteindre que par analogie avec nous-mêmes. Tels : l'arbre qui ouvre ses bourgeons au soleil pour respirer, cet animal qui fuit un ennemi. Mais encore convient-il de disposer de données scientifiques pour se mettre à l'abri de l'imaginaire. Les symbolistes préféraient l'obscur, l'énigmatique, et parfois on se demande si l'auteur ne s'oriente pas en ce sens qu'il ne faudrait pas cependant pousser trop loin ; la sincérité pathétique pourrait nous entraîner loin du réel, et la nature deviendrait bien vite l'expression, en images, de nos fuyantes impressions.

Sans doute, certains esprits, avant de prendre une décision, la palpent pour ainsi dire ; des convertis ont connu aussi cette phase. Poètes, orateurs et philosophes se sont sentis pleins d'une idée qu'il ont ensuite mise en formules. Les preuves de l'existence de Dieu de S. Thomas se ramènent à cette intuition : le contingent appelle le nécessaire : tel est le centre à viser après avoir visé les alentours. Suggérer des images médiatrices est grandement utile : que d'images surtout motrices, ont préparé cet « élan vital » qui centre l'*Evolution créatrice !* Oui, certes, fuir l'*homo loquax*, comme la mondaine qui va au Collège de France ! Tâcher d'éprouver même quelque chose des mystiques pour les juger ; expérimenter la pensée d'autrui pour l'apprécier : tout cela est bien, car la passivité pure serait déjà la mort. Mais, tout de même, l'intelligence ne vise pas que l'action ; *elle vise aussi les relations intelligibles au sein de la mouvance :* son contrôle offre la sécurité.

Les premières conclusions du livre de M[lle] Adolphe avaient été formulées par l'auteur elle-même dans une longue étude parue dans le t. III des *Etudes Bergsoniennes*, sous le titre *Bergson et l'élan vital* [7]. L'élan vital est l'image par laquelle le maître nous « indique du doigt » sa « vision toute spéciale de l'évolution et de la vie ». Les représentations imagées de Bergson ne sont pas illusion. Ou même, si cette sorte d'illusion sert à entrer dans la doctrine, c'est qu'elle est féconde. Telle est la thèse qui se dégage, affirme l'auteur, de l'étude de la « dialectique des images » chez Bergson. Ces images nous font mieux comprendre « les trois mouvements » indiqués dans l'Elan vital : la montée de la vie, à laquelle s'opposé la pesée de la matière ; la plongée du regard vers le monde intérieur (l'intuition), à laquelle s'oppose l'extériorité de l' « intelligence » qui regarde dehors. C'est sous le signe de ces images que s'étale toute la pensée de Bergson. Dégradation de l'énergie et « fusée vive » ne sont que deux aspects, sous des images différentes, d'une même réalité. L'énergie spirituelle est pour ainsi dire le côté *recto ;* la dégradation, le côté *verso.* « L'Etre, en durant, reflète son image à l'intérieur de Sa pensée : et les mondes s'étalent » (p. 128).

« L'image bergsonienne, conclut notre auteur, voile peut-être la vérité à ceux qui ne désirent pas partir à sa recherche ; l'image bergsonienne guide vers la vérité celui qui la trouvera par lui-même. Convient-il d'expliquer par des mots la « signification » des images ? Les commentaires, les gloses, les thèses, autant de bruit qui gênent, sans doute, l'auditeur de la symphonie. Et même, si Bergson s'est trompé — puisque toute œuvre inspirée paie sa rançon d'erreur — les images qui nous transportent à l'intérieur de sa vision du monde nous feront peut-être passer au delà, à travers, dans une région de la Vérité où les points de vue s'attirent, convergent, se rejoignent, se compénètrent, quand ils ont été vécus, c'est-à-dire expérimentés avec sincérité » (p. 138).

A elle seule, cette phrase justifie les éloges mêlés de restrictions, donnés plus haut sur l'œuvre de M[lle] Adolphe.

6. — Le premier des articles publiés par *Les Etudes bergsoniennes*, a pour titre : « *Henri Bergson et le Mal* » [8] par Raymond Polin. En réalité Bergson a fort peu écrit sur le mal ; mais il a beaucoup souffert et l'épreuve qu'il a supportée pendant vingt ans, lui a donné du mal l'expérience pratique qui nous montre, mieux qu'un texte, la solution personnelle qu'il y apporta.

Bergson admet la réalité objective du mal, présent dans l'ordre du monde. Pour lui, on le sait, cet ordre est double et formé de deux courants antagonistes : il y a l'ordre du devenir, du changement, de la libre création ; il y a l'ordre de l'immobilisation, de la stagnation, de la fixité géométrique. Le premier est l'ordre de la vie et consiste en un déploiement d'énergie créatrice. Le second est l'ordre de l'intelligence qui invertit la direction naturelle à la vie et à la création. C'est l'ordre de la matière, d'une manière essentielle à la création, mais constituant des obstacles et des résistances aussi nécessaires que son propre élan à la création qui les vainc ou les tourne : « Une loi implacable, écrivait Bergson en 1915, veut que l'esprit se heurte à la résistance de la matière, que la vie n'avance jamais sans broyer du vivant et que les grands résultats moraux ne s'achètent qu'au prix de beaucoup de sang et beaucoup de larmes ». Ainsi, dans la vivante croissance du réel, on constate deux fonctions nécessaires ; d'une part,

naissant avec la vie, elle fournit un corps à ses créations ; à l'inspiration créatrice, elle propose les moyens et les instruments de sa réalisation ; elle est vraiment la matière inséparable des formes de la spiritualité. Mais, d'autre part, elle agit comme un mal nécessaire ; car sa seconde fonction est d'inciter et de forcer la vie à une création sans cesse renouvelée. Par l'obstacle qu'elle lui propose, par les dangers dont elle la menace, elle stimule l'exigence de vie, l'effort créateur, qui, sans elle, n'eût pas été possible (p. 22).

Ceux qui sont initiés à la philosophie bergsonienne reconnaîtront, ici, facilement une application du principe fondamental de l'*Evolution créatrice.* L'explication qui vaut dans l'ordre naturel, vaut également, *mutatis mutandis*, dans l'ordre humain. L'homme, pour Bergson, est par nature mauvais et méchant ; mais, dans sa liberté, qui

[7] «. Les Etudes Bergsoniennes », vol. III. Raymond Polin : **Henri Bergson et le Mal** ; Pierre Andreu . **Bergson et Sorel** ; Lydie Adolphe : **Bergson et l'Elan Vital** ; Henry Mavit, **Bergson et l'existence créatrice.** Nous n'avons retenu que le 1[er] et le 3[e] de ces travaux.

[8] Le P. Sertillanges a exposé la pensée de Bergson sur le mal dans l'ouvrage suivant, *Le Problème du Mal* t. I, p. 334.

n'est rien d'autre que la vie créatrice elle-même, il porte en lui les virtualités de l'effort créateur. Il est mauvais, mais il est libre. Et

comment pourrions-nous attendre de la liberté humaine qu'elle permît à l'homme de vaincre le mal et de le supprimer en constituant un ordre parfait, c'est-à-dire un ordre sans le mal ? Sans doute, la liberté nous aide-t-elle à échapper à l'enlisement de la matière, à retourner à notre profit les contraintes qu'elle nous impose, à maîtriser les mécanismes que nous avons montés ; mais si la liberté consiste à être la totalité de ce que nous sommes, elle ne va pas au delà : être libre, pour chacun de nous, c'est épuiser la totalité des virtualités contenues dans la parcelle d'élan vital qui a été dévolue à chacun d'entre nous. Mais ce fragment de puissance créatrice, ce don d'amour, est limité, et si notre liberté consiste à réaliser la totalité de création qu'il comporte, elle ne nous permet pas d'aller plus loin... Elle laisse intactes les sources naturelles d'où coule le mal en même temps que la vie elle-même. C'est pourquoi l'immense généralité des hommes est mauvaise, même s'ils ne sont pas tous méchants (p. 29-30).

Pessimisme ? Non, Bergson est optimiste, malgré ces constatations dans l'ordre naturel et humain, qui ont leur répercussion dans l'ordre social. Son optimisme tient à l'intuition centrale de toute sa philosophie : l'existence d'une joie sans mélange, état d'âme définitif du vrai mystique. Plus riche est la création, plus profonde est la joie. Dans cet état, les maux qui dépendent de la vie ne cessent pas d'exister, mais ils perdent toute importance. Et, conclut l'auteur : « c'est peut-être là qu'il faut chercher le secret de la sérénité d'Henri Bergson » (p. 40).

7. — Les formules de Bergson, qu'il est possible de rapprocher de la solution apportée au problème du mal par la philosophie chrétienne, ne sont pas cependant assez compréhensives et nuancées pour résoudre toutes les difficultés. Avant d'expirer, le R. P. Sertillanges venait de mettre la dernière main à un ouvrage qu'il estimait nécessaire et dont les deux volumes ont été publiés après sa mort : *Le Problème du mal*. T. I, *L'histoire* ; T. II, *La solution* [9].

Du premier volume, paru en 1949, le philosophe a peu de chose à dire. C'est un bon exposé, sans prétention, mais très sûr, des différentes attitudes humaines en face du mal, depuis l'époque de la préhistoire jusqu'à nos jours. Les anciens peuples de l'Orient, les penseurs de la Grèce et de Rome, les auteurs juifs de l'A. T. sont interrogés. Mais c'est surtout depuis le christianisme que le problème du mal a été envisagé en fonction de son principe et de ses explications dernières. Les thèses les plus différentes, les plus divergentes, les plus opposées ont été mises en avant, et nous assistons à un défilé d'opinions dans lequel, à côté des explications chrétiennes de l'Evangile, des anciens Pères, de S. Augustin en particulier, de S. Thomas, nous trouvons le dualisme manichéen, l'antichristianisme gnostique et surtout, depuis la Réforme, les hypothèses variées des philosophes et les sarcasmes des incrédules. On notera cependant d'intéressantes indications fournies sur les auteurs allemands et russes qui n'ont pas évité l'emprise du pessimisme et — il fallait s'y attendre — sur les philosophes existentialistes contemporains.

Le second volume expose la solution du problème. Il aurait dû comporter sept chapitres : la mort n'a laissé à l'auteur que le temps de rédiger les quatre premiers : *Qu'est-ce que le mal? D'où vient le mal? Aux prises avec l'adversaire* (réfutation des objections) ; *Le mal dans la nature*. Les chapitres qui restaient à composer sur « Le mal dans la vie humaine, dans l'histoire et dans la cité de Dieu », le P. S. les comprenait comme des corollaires de la partie métaphysique élaborée dans le début du livre. On pouvait donc les négliger.

Au point de vue doctrinal, les deux premiers chapitres sont les plus importants. — « *Qu'est-ce que le mal ?* » La réponse est classique ; le mal, simple privation, n'est pas un être, mais l'absence d'un bien ou d'une qualité due à un être. Un être humain doit avoir deux bras ; si un bras lui manque, « ce n'est pas une simple négation, comme serait un manque d'ailes ; ce n'est pas le signe d'un degré inférieur d'humanité, comme une taille médiocre ou un médiocre d'esprit ; c'est une blessure, une tare » (p. 8). Du fait que le mal soit défini « une privation », il faut qu'il y ait dans le sujet du mal un *état normal*, faute de quoi on ne pourrait déceler ni bien ni mal. Tout ce qui, dans les faits, tend vers la constitution, la conservation de cet état normal doit être appelé bien ; tout ce qui nie ou fait obstacle à l'état normal est considéré comme un mal. L'A. étudie brièvement le cas de la matière pure, mais surtout celui de la douleur et du mal moral.

« *D'où vient le mal?* » — Ni pessimisme, qui trouve la cause du mal dans l'être lui-même ; ni dualisme, qui cherche une cause première en antagonisme avec Dieu ; ni dualisme inconscient, qui rapporte au démon la raison d'être du mal dans le monde.

Le péché originel lui-même n'est pas une explication totale de l'existence du mal dans la création. La racine du mal se trouve dans l'imperfection même des créatures : non que l'imperfection, c'est-à-dire la limitation naturelle des êtres finis soit un mal métaphysique, comme l'a si malencontreusement dénommée Leibniz ; mais parce que « cette condition de l'être créé qui oppose à ce qu'il est ce qu'il n'est pas, entraîne pour lui la possibilité de se détériorer et de déchoir » (p. 37). Seule, la plénitude de l'Etre parfait peut lui donner la parfaite consistance en soi-même.

Le verre est fragile : il se peut bien que dans toute une ville, un certain jour, aucun verre ne se casse ; mais qu'il ne s'en casse jamais, quelles que soient la durée de la ville et la fréquence du service, c'est ce qui ne se peut point. Vu le degré de la fragilité, il s'en cassera certainement beaucoup. Il en est de même des fragiles substances, des fragiles vivants, des fragiles humains, des fragiles consciences. Le mal est là.

A ce titre, on peut dire que c'est l'être même qui est à la racine du mal, en entendant l'être créé sous le rapport de son imperfection essentielle. On peut même dire que, de ce fait, le principe du mal est en Dieu d'une certaine manière, en ce sens que le monde qu'il doit créer est en Dieu avant d'être en soi ; que Dieu le veut tel qu'il est, avec ses imperfections et ses tares, quoiqu'il ne veuille en réalité que le bien. C'est qu'en

[9] R. P. Sertillanges, membre de l'Institut. **Le Problème du Mal.** I. *L'histoire* ; II. *La solution*. — Deux vol. in-8 de 414 et 142 p., Paris, Aubier, 1949 et 1952.

effet il est bien, *pris en son tout,* et c'est ce tout, S. Thomas le dit sans cesse, qui est l'objet premier et principal de sa création (p. 38).

Au fond, c'est le grand mystère de la création. Pourquoi ce monde plutôt qu'un autre ? Le P. S. n'hésite pas à répondre :

Parce que ce monde est bon. Si l'on insiste, disant : Pourquoi celui-ci plutôt qu'un autre ? il n'y a pas d'autre réponse que le vouloir même de Dieu. De telle sorte que ce vouloir étant pleinement inconditionné et n'ayant pas de norme pour le juger en dehors de lui-même, ce qu'il fera non seulement sera toujours bon, mais sera le meilleur par rapport à ce qui le guide, à savoir soi.

La thèse de l'optimisme relatif qui préside à la marche du monde, est donc le dernier mot, au point de vue philosophique et chrétien, des explications que suscite le fait du mal, physique et moral. A la lumière de ce principe, l'on résout facilement le cas des individus et l'on montre les utilités du mal pour le grand tout.

Des autres chapitres du volume, nous ne retiendrons ici que le ch. IV, où l'auteur donne la note juste et catholique sur la souffrance des êtres inférieurs, animaux et plantes. Non qu'il apporte des solutions nouvelles ; mais il est bon que nos lecteurs sachent où se documenter pour répondre avec précision et sûreté aux difficultés qu'on soulève parfois devant eux et dont l'*Ami* a eu fréquemment les échos. D'ailleurs c'est tout l'ouvrage du P. Sertillanges qu'ils consulteront avec profit, surtout le second volume.

8. — Nos lecteurs se souviennent de la présentation faite dans l'*Ami* (1950, p. 357) de la *Psychologie réflexive* du R. P. André Marc, S. J. [10]. Le même auteur a récemment publié un « Essai de métaphysique réflexive » sous le titre *Dialectique de l'Affirmation*. Ici encore, c'est la notion d'être qui est au point de départ de cette ontologie. L'ontologie ! Cette science de l'être réel, concret, de l'*esse* doit être une philosophie existentielle selon laquelle « l'exister est l'acte qui est au cœur et à la racine du réel comme de la connaissance et qui, comme acte, ne peut être reconnu que par un acte original de l'esprit » (p. 12). Cet acte est le jugement par lequel le philosophe reprend contact avec le cœur même de la réalité qu'il interprète. Sans doute, un tel acte implique une abstraction puisque, des objets réels, il dégage un aspect en omettant le reste ; mais cette opération s'exerce sur le concret et même le pénètre. Notre faculté de connaître étant orientée vers le vrai doit y aboutir. Si les sciences étudient les différentes catégories d'êtres, la métaphysique cherche à approfondir, dans le réel, l'être lui-même avec ses idées de vrai, de nécessité, d'absolu, lesquelles, n'étant propres à aucune science, sont communes à toutes. Le propre de l'esprit est de justifier les faits et les êtres par la recherche de leurs causes et de leurs principes, et cette justification se trouve dans ces idées universelles où l'esprit peut réaliser sa pleine indépendance vis-à-vis du sensible et de l'espace.

N'est-ce pas là détruire notre saisie du réel ? Kant a voulu le démontrer. Mais la « méthode réflexive » entend justifier la légitimité et la valeur de l'ontologie. Il ne s'agit pas, en effet, de réfléchir sur nos concepts, mais de « ramener la pensée sur ses propres actes, en tant qu'ils pensent le réel, pour dégager les lois de l'un et de l'autre » (p. 43). Méthode réflexive qui conseille au sage de se retirer en lui-même et, sans autre but que la recherche et la possession du vrai, de se former et, selon le mot de S. Thomas, de « conduire ses pensées ».

a) Pour assurer le passage de la psychologie à la métaphysique, la réflexion doit s'attacher à l'idée de l'être. Le philosophe s'y élèvera en partant de ses concepts pour redescendre ensuite de cette idée supérieure aux « inférieurs », c'est-à-dire aux concrets, dans lesquels elle trouve une réalisation. Scolastiques et modernes, sous des formes différentes, se rencontrent sur ce point. Mais, parmi les modernes, certains vident l'idée d'être de tout contact avec le réel. Notre auteur, au contraire, montre que

l'idée de l'être traduit par soi l'orientation foncière de la représentation à l'affirmation objective, à la position dans le réel, et condense en soi tous les jugements que je puis porter sur ce réel, ainsi que les choses dont je puis juger (p. 119).

Jugement sur le rapport de l'essence à l'existence : c'est par là que s'affirme la supériorité du thomisme : « Quand Suarez ou Scot en restent à l'abstrait, S. Thomas, lui, ne quitte pas le concret . il est plus métaphysique, parce que plus réflexif » (p. 159). Mais, parce que le thomisme admet dans l'idée d'être une proportion des essences à l'*esse*, cette idée devient extrêmement souple et féconde. Tout en restant la même proportionnellement, elle se diversifie, devient autre à l'infini. Tout en acceptant des limites, elle a de soi l'illimité ; « elle lance l'esprit par delà tout le fini, qui ne peut le combler, vers quelque chose d'autre, qui remplisse enfin sa puissance d'affirmer et de désirer » (p. 163).

Sur cette base très solide, le P. Marc construit sa métaphysique réflexive et nous ramène aux transcendentaux convertibles à l'être : *unum, verum, bonum,* auxquels il ajoute *pulchrum*. Le néant, soit en lui-même, soit dans l'idée qu'on voudrait s'en faire, est inintelligible, et « loin d'écarter le problème des origines, la critique de l'idée de néant la pose et même l'amorce plus rigoureusement » (p. 182). Si le néant absolu est impossible, cependant l'être n'est pas inaccessible à la limitation de l'être, c'est-à-dire au non-être. Mais la pensée n'est pas indifférente à unir le oui et le non à son gré, à admettre en ses jugements la coexistence de l'être et du non-être. Le principe d'identité, doublé du principe de non-contradiction s'y oppose. La vérité traduit l'unité rigoureuse de l'être et de la pensée et appelle, pour compléter le principe d'identité, le principe de raison suffisante. La bonté complète l'étude des transcendentaux. L'idée de l'être ne peut combler la capacité de l'esprit : elle présente l'être, mais n'est pas l'être. Au vrai qui exprime l'unité de l'être et de l'esprit par la connaissance, s'ajoute le bien qui traduit l'unité de l'être et de l'esprit par la volonté. Quelle perspective ! Cet amour du bien donne à

[10] André Marc, s. j. **Dialectique de l'Affirmation.** *Essai de métaphysique réflexive.* — In-8 de 736 p., 450 fr. belges. — Paris-Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1952.

l'existence son véritable sens, permet de mieux comprendre ce qu'est le mal et de résoudre les problèmes qu'il pose en face du bien. Si le vrai est l'unité de l'être et de l'intelligence, si le bien est l'unité de l'être et de la volonté, le beau sera l'identité de l'être avec l'esprit tout entier [1] : il apparait dans la vérité du bien, et dans la bonté du vrai, « splendeur de tous les transcendentaux réunis ». Et ceci continue et surélève les perspectives offertes à notre vie humaine : précaire et menacée par le mal, notre existence est cependant voulue pour le succès, et ce succès « n'est rien moins que la splendeur de l'esprit dans l'être, son avènement dans l'amour » (p. 276). Mais si le beau nous prépare à aimer avec désintéressement, le sublime accentuera encore cette tendance et nous soulèvera au-dessus du fini. Toutefois l'ordre supérieur que nous pouvons rêver et où nous entrons par la mort est pour une vie dans l'au-delà.

b) Les divisions de l'être — multiplicité des êtres concrets nonobstant l'unité de l'idée d'être — impliquent, pour résoudre les antinomies qui en résultent, la grande loi de l'analogie. Et cette loi doit être formulée en termes tels qu'elle soit, pour ainsi dire, souplesse et dosage perpétuel, afin d'être aussi nuancée que le réel. A la suite de Cajétan, l'auteur insiste sur la proportionnalité qui complète et corrige la simple proportion ou attribution. Mais le réel, tel qu'il nous apparaît, revêt toujours le aspects de l'un et du multiple, du même et du divers, du stable et du changeant. De là, pour la métaphysique, l'obligation de considérer dans l'être le mouvement : qui est dans le temps est dans le changement. Il ne s'agit pas uniquement de mouvement quantitatif : le mouvement est ici quelque chose de plus subtil, de plus intime. Les états d'âme se modifient à tout instant : pas d'état d'âme, dit Bergson, qui ne « s'enfle continuellement de la durée... et ne fasse boule de neige avec lui-même ». Mais ce mouvement n'exclut pas le stable ; il ne répugne pas à l'être ni à la pensée. Du mouvement, nous passons naturellement à l'acte et à la puissance, aux relations de l'acte et de la puissance et, puisque le mouvement est un acte inachevé, mais achevable et faisant effort pour s'achever, il nous met sur le chemin de l'acte qui, lui sera achevé et parfait, et se confondra avec l'infini. Le mouvement, acte imparfait, ne peut par lui-même progresser vers le plus parfait : de là, nécessité d'étudier la cause efficiente et sa valeur métaphysique, la finalité, que marque cette progression vers l'acte plus parfait, et la valeur métaphysique de la cause finale. Mais ces considérations ne sont cohérentes que si l'on en revient à la distinction réelle (bien comprise toutefois) entre l'essence créée et son existence, selon l'authentique doctrine de S. Thomas :

En vérité, l'essence, en tant que rapportée à l'existence, n'est pas acte, mais puissance, bien que par ailleurs, dans son ordre propre elle se puisse considérer comme un acte, où l'infini et le fini pourront encore se trouver sur une ligne particulière. Si telle essence réalise toute la perfection qu'elle signifie, elle aura de l'infinité dans cet ordre et ne sera qu'acte. Que si, par rapport à l'existence, elle apparaît finie, c'est alors une autre perspective, où elle ne doit plus se considérer comme un acte, mais comme une puissance. Elle n'est pas un acte en puissance à un acte d'ordre supérieur, mais une puissance à l'*esse* ; telle est la seule façon rigoureuse de s'exprimer ! Ainsi le principe que l'acte est de soi illimité, mais est limité par une puissance qui est limitée par elle-même, est sauf et avec lui la cohésion du système. La présence du fini et de l'infini dans l'être s'explique par la dualité de l'essence-puissance et de l'*esse*-acte. Le fini suppose la composition des deux et l'infini parfait réclame que l'existence ou l'*esse* soit pur (p. 510).

Puissance dit davantage que possibilité simple. Mais le possible a déjà un être intelligible. Selon Scot, tant qu'on s'en tient à l'ordre de l'intelligence, une connaissance du possible est impossible, en raison de son indétermination foncière, laquelle ne peut être levée que par l'intervention de la volonté capable de le réaliser. Pour S. Thomas. dit le P. Marc, même dans la connaissance divine, les idées du possible n'ont pas encore le caractère des idées claires, distinctes, déterminées qui concernent uniquement ce qui existe ou existera : elles sont « en quelque manière indéterminées » [2].

L'existence qui pourrait être accordée à ces possibles sera de la part de Dieu acte d'amour : « exister... c'est, en nous, l'intention d'un autre, qui nous a voulus, aimés » (p. 535). Aussi l'homme devra réaliser en lui la présence de l'Etre dont il participe. Et cette réalisation implique des devoirs qu'une morale tracera sans doute prochainement, avec le volume annoncé, *Dialectique de l'agir*.

c) La dernière partie du volume étudie « les catégories », et, à propos des catégories, aborde diverses questions qui s'y rattachent. Il suffira ici de brèves indications. « *L'Etre et la substance* » appelle le problème de l'individuation par la matière ; « *l'Etre et l'Idée de Personne* » introduit le lecteur dans la controverse du constitutif métaphysique de la personnalité ; « *l'Etre et l'agir* » se complète de l'étude sur les accidents et la contingence, même dans l'histoire de l'humanité. « *L'Etre et la relation* » est un thème qu'il était difficile d'omettre : il touche non seulement aux problèmes les plus mystérieux de la déité, mais encore à l'ordre et à l'univers. Le dernier chapitre veut caractériser la méthode préconisée dans l'ouvrage, une dialectique, partant du simple pour aboutir à l'Etre souverainement réel qui résume en lui le tout, dont il faut repartir pour comprendre le sens de l'existence humaine ; et ce doit être non le pessimisme, mais l'optimisme : notre intelligence le proclame, la vérité l'exige ; il faut que, dans

[1] Voir, du même auteur, *Métaphysique du Beau*, dans la *Revue Thomiste*, 1951, p. 112-134 ; 1952, p. 64-95 (publication anticipée du texte de la *Dialectique*).

[2] La référence à S. Thomas est *De veritate*, q. III a. 6. Il est très exact que l'art. de S. Thomas se termine par ces mots : *et sic hujusmodi habent quodammodo indeterminatas ideas*. Mais la pensée du saint Docteur nous semble plus affirmative que celle qu'on lui prête ici, car le texte ajoute (ad 1). *Quamvis quod nec fuit nec est nec erit non habeat esse determinatum* IN SE, *est tamen* DETERMINATE *in Dei cognitione*. Et plus loin (ad 2) : *Deus cognoscit omnia distincte* ; et (ad 3 et ad 4) réponse directe à l'objection : *Quamvis Deus nunquam voluerit producere hujusmodi res in esse quarum ideas habet ; tamen* VULT *se posse eas producere et* SE HABERE SCIENTIAM *eas producendi... Ideæ illæ non sunt ordinatæ a divina cognitione ad hoc ut secundum eas aliquid fiat, sed ad hoc quod secundum eas aliquid fieri possit.*

notre univers, par les efforts de la volonté libre, « le meilleur soit » (p. 717).

Dans ce volume, comme dans la *Psychologie réflexive*, l'auteur a souvent et parfois longuement interrogé les auteurs contemporains. Excellente méthode pour découvrir dans leurs écrits la vérité qu'ils ont entrevue ou nettement proposée, y préciser les convergences ou les rapprochements possibles avec la doctrine thomiste. Mais il convient de l'ajouter en guise de conclusion finale, l'auteur doit être félicité et remercié pour avoir mis en pleine lumière l'ordre essentiel d'une ontologie bien comprise, l'ordre de tout être vers l'Etre, de tout acte imparfait vers l'Acte pur, de l'intelligence et de la volonté humaines vers Celui qui est toute science et tout amour.

9. — Le 31 août 1951 mourait presque subitement le philosophe Louis LAVELLE. La philosophie spiritualiste lui doit beaucoup. C'est surtout dans sa tétralogie, *La Dialectique de l'éternel présent* que sa pensée s'efforce de concilier métaphysique et psychologie et de remettre en honneur les thèmes principaux de la *philosophia perennis*. Mais cette pensée s'exprime en des termes si différents de ceux que l'Ecole a jadis consacrés, qu'elle risque d'être mal comprise ou mal interprétée.

L'affirmation fondamentale de la métaphysique de Lavelle est l'univocité de l'être. Par là cependant l'auteur n'entend nullement verser dans une sorte de panthéisme. Mais il lui faut expliquer les relations de l'Un et du multiple.

Seule, l'identité de l'être et de l'acte permet de résoudre cet important problème. Or, s'il est vrai que l'être véritable n'existe qu'*en soi, pour soi* et *par soi*, c'est-à-dire si l'être au sens plein du mot peut se définir par l'intériorité, et s'il est vrai que l'intériorité du moi consiste essentiellement dans cette initiative par laquelle il ne cesse de se faire lui-même en une certaine mesure, autrement dit, s'il est vrai que l'être du moi est acte, mais un acte mêlé de passivité, un acte limité, alors il ne faut pas craindre d'identifier l'Etre-source avec l'Acte-pur dont l'efficacité absolue, se suffisant pleinement à elle-même, explique et soutient l'efficacité relative des actes limités. Car le propre de l'Etre-Acte, qu'il (Lavelle) nomme encore l'Acte d'être, est d'appeler à l'existence d'autres êtres qui sont eux aussi des actes, mais des actes imparfaits, tirant toute leur efficacité et leur suffisance relatives de sa générosité créatrice, grâce à la participation [3].

Ce résumé du thème général de la philosophie de Lavelle en indique bien la portée nettement spiritualiste, où l'on retrouve l'influence de l'élan vital bergsonien. Mais Bergson est ici nettement dépassé, puisqu'au principe de l'activité qui anime les êtres se trouve explicitement affirmée la causalité transcendantale de l'Acte pur, c'est-à-dire de Dieu. Néanmoins, plus d'une imprécision subsiste, qu'une exégèse bienveillante seule peut dissiper.

La pensée de Lavelle se retrouve principalement dans la tétralogie à laquelle nous avons fait allusion : « *De l'Etre, de l'Acte, du Temps et de l'Eternité* », et qui s'achève par un dernier volume posthume, *De l'Ame humaine* [4]. En présentant ce volume à nos lecteurs, nous pourrons brièvement en marquer la valeur et les déficiences.

L'auteur y affirme l'existence en nous d'un principe spirituel, que l'expérience de notre activité intérieure nous fait découvrir, à qui, bien plus, une sorte de genèse secrète permet de constituer elle-même son essence. C'est par là que Lavelle s'inscrit dans le courant existentialiste : l'existence précède l'essence, l'être humain se crée parce qu'il est liberté. La liberté est le jeu même qui constitue la vie de notre âme, lui permettant de découvrir, de choisir, parmi les possibles que l'Etre absolu offre dans la participation, celui ou ceux qui, peu à peu, par degrés, constitueront son essence. On saisit immédiatement la confusion qui s'établirait facilement ici entre l'ordre métaphysique et l'ordre psychologique.

Envisagée sous cet aspect d' « autocréation », l'âme nous apparaît douée d'une puissance représentative (connaissance du non-moi), d'une puissance noétique (relation, dans la représentation, de la donnée et du concept), d'une puissance volitive et d'une puissance mnémonique, solidaire l'une de l'autre, d'une puissance expressive, établissant la coordination entre le moi et les autres moi, d'une puissance affective, attestant une communication d'amour entre deux consciences.

Au lieu de rompre l'unité de l'âme, la multiplicité des puissances l'affirme et la justifie dans leur hiérarchie même : « foyer d'où jaillissent nos différentes puissances »,

cette unité est plutôt celle d'une origine qu'il ne faut jamais laisser prescrire, que celle d'une fin que l'on chercherait seulement à obtenir. C'est à sa source même que l'acte de participation trouve sa propre unité : il importe seulement d'empêcher qu'elle se dissipe. L'unité de l'âme, c'est cet acte de participation à l'état pur, en tant qu'il ne connait aucune défaillance. Mais dès que la participation commence, cette unité est menacée : car elle ne cesse de recevoir une infinité de formes particulières dont chacune risque de retenir toute notre activité intérieure et de l'absorber. C'est pour cela que l'unité de l'âme a toujours besoin d'être régénérée, qu'elle est toujours près de céder au *divertissement*. Il faut qu'elle se reprenne, qu'elle se ressaisisse. C'est que le divertissement, qui l'attire sans cesse hors d'elle-même, semble toujours lui apporter quelque nouveauté qu'elle est incapable de se donner ; il la dispense aussi de cet effort intérieur dans lequel elle s'affirme elle-même *par* et *à travers*, mais aussi *contre* toutes les formes de l'existence phénoménale. L'âme, qui ne connaît qu'elles, s'écoule aussi avec elles. Et le phénomène ne contribue à la vie de notre âme et ne manifeste son unité, au lieu de l'abolir, qu'à la condition que nous soyons attentifs en lui à l'acte même qu'il exprime et que, cessant de nous attacher à son contenu, nous nous en détachions au contraire pour le convertir en notre propre essence spirituelle (p. 450).

Cette longue citation était utile pour montrer à la fois l'élévation de pensée qu'on découvre en cette méditation philosophique sur une âme toujours attentive à demeurer fidèle à l'unité de son origine, mais aussi la confusion qui pourrait s'établir entre cette unité *de valeur psychologique et morale* et l'unité *ontologique* qu'il faut affirmer en toute âme, même si elle est infidèle à sa vocation. Cette confusion écartée, comme elle est belle, la doctrine exprimée par notre philosophe !

[3] Jean ECOLE. *Louis Lavelle et sa philosophie*, dans *Revue thomiste*, 1952, p. 152-153.

[4] « La dialectique de l'éternel présent ». — Louis LAVELLE, **De l'âme humaine.** — In-8 de 558 p. Paris, Editions Montaigne, Aubier, 1952.

Si l'acte pur est l'unité absolue d'où procèdent toutes les formes particulières de la participation, l'âme est une unité relative qui risque toujours de se dissiper et de s'évanouir dans les modalités mêmes qui la manifestent : cette unité doit toujours être maintenue et ne peut l'être que par le rappel constant de son origine... L'unité de l'âme n'est rien que par l'exercice même de ce pouvoir qu'elle a de dire *moi* et de se déterminer elle-même que l'on appelle la *liberté* et hors duquel il n'y a que des choses, c'est-à-dire rien à quoi le nom d'âme puisse être donné. La liberté n'est que la pointe la plus fine de l'âme, mais qui peut toujours être émoussée. Cette liberté est engagée dans une situation où certaines possibilités semblent lui être proposées, qu'il s'agit pour elle de reconnaître et d'employer. L'unité de l'âme se meut entre cette liberté et cette situation : c'est seulement quand elle parvient à les accorder qu'elle découvre et réalise sa propre vocation individuelle (p. 451-452).

Nous ne suivront pas Lavelle dans la manière dont il entrevoir la réalisation de cette vocation individuelle. Sans doute, il admet l'immortalité individuelle de l'âme, mais plutôt comme un objet de foi, mais d'une foi dont l'expression, si on en saisit bien le contenu, semble se rapprocher de la preuve classique basée sur la spiritualité : « L'immortalité n'est l'affirmation de notre survivance à la mort que pour témoigner de la présence d'un acte spirituel qui a besoin pour être de s'incarner dans le devenir, mais de telle manière qu'il domine tout le devenir, sans que ce devenir lui-même soit jamais capable de l'asservir et de le faire succomber » (p. 503).

Là où le philosophe chrétien suivra plus difficilement la pensée de notre auteur, c'est sa conception néoplatonicienne du triple élément constitutif de l'être humain : esprit, âme et corps, l'esprit et le corps étant considérés comme les deux termes extrêmes entre lesquels l'âme ne cesse d'osciller, ce qui impliquerait, au point de vue de la foi catholique, « le mythe » de la résurrection des corps « destiné à montrer que la survivance de l'âme implique la survivance dans le souvenir de tout ce que le corps nous a permis d'accomplir » (p. 514). Mais alors on ne comprend plus l'affirmation lue quelques pages plus loin : « Le paradis devient le séjour de l'esprit, l'enfer celui d'un corps qui ne se spiritualise point et le purgatoire le chemin même de sa spiritualisation ».

Nous en avons assez dit pour montrer que les meilleurs philosophes spiritualistes, à côté de pages magnifiques, présentent, s'ils ne sont pas éclairés par la foi, des lacunes regrettables capables de désorienter les croyants qui se fieraient trop aveuglément à leur doctrine. « Seigneur, je vous rends gloire de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents et que vous les avez révélées aux petits » (Mt. xi, 25).

10. — En présentant à nos lecteurs *L'Existence Authentique* du même auteur (voir *Ami*, 1951, p. 95), nous avons dit tout le bien qu'il fallait en penser. M. Leep s'y est efforcé d'incorporer au christianisme ce qu'il trouve de bon dans l'existentialisme. « *La Communication des existences* » [5] précise la voie nouvelle dans laquelle doit s'orienter l'existentialisme chrétien pour rendre à la vie humaine sa véritable signification et son dernier perfectionnement. Une existence authentique ne saurait se contenter de la solitude. La solitude est une épreuve qu'il faut traverser ; mais cette épreuve doit être surmontée et vaincue. Il nous faut découvrir d'autres hommes. En langage existentialiste, le « Moi » doit rencontrer « l'Autre » sur son chemin.

Les pessimistes voient souvent en cet Autre un obstacle à leur marche vers la pleine réalisation de leur personnalité ; et ils s'efforcent de l'écarter de leur route, ou encore de le « néantiser ». Telle ne doit pas être l'attitude de l'existentialiste chrétien. « L'Autre », en effet, lui apparaît comme compagnon de route. Grâce à ses relations avec les autres, l'homme prend conscience qu'il doit se dépasser, donner à sa vie un sens précis, à son action une orientation généreuse. Il y a des êtres particulièrement rayonnants, exerçant une influence réelle sur les autres : certaines influences asservissent ; d'autres libèrent. L'être qui veut devenir fort et personnel n'est pas celui qui refuse de subir toute influence ; c'est celui qui sait choisir l'influence qui donnera à sa vie un éclairage nouveau. Un faisceau d'influences réciproques unit les hommes et les fait solidaires les uns des autres : de toutes les solidarités, c'est la solidarité morale, consciente et voulue, qui constitue pour l'homme le meilleur terrain d'action. De nos jours, cette solidarité morale est vécue surtout dans la classe sociale : elle produit de merveilleux fruits de dévouement et d'entr'aide ; elle permet aux faibles de résister à l'oppression des forts. Mais, pour être vraiment réelle, elle doit nous conduire au seuil de la communion existentielle.

Dans la communion existentielle, les êtres doivent d'abord s'éprouver comme Homme et éprouver les autres comme Hommes. Je dois prendre conscience de mes richesses, afin de savoir ce que je puis donner à d'autres ; mais il faut aussi que je prenne conscience de ma pauvreté afin de connaître le besoin que j'ai de la générosité des autres. En réalité, en effet, « nul homme n'est absolument supérieur aux autres ; en tous il y a une indigence et tous nous avons à recevoir, même de ceux qui sont très en dessous de nous par le savoir ou l'envergure de leur action » (p. 98). C'est dans cette communion embrassant l'être tout entier, esprit et chair, et là seulement, que peut se réaliser une existence humaine vraiment authentique. Des existentialistes comme Heidegger et Sartre considèrent impossible une telle communion d'existence et c'est pourquoi leur philosophie ne peut qu'aboutir à un noir pessimisme, au désespoir. Mais, sans méconnaître aucune des difficultés qui s'opposent à une authentique communion existentielle, M. Lepp croit que l'expérience humaine totale peut et doit aboutir à la communion d'amour et. plus haut que l'amour, à la communion d'amitié. Dans l'amour et l'amitié, l'homme fait son apprentissage de communion et c'est dans une participation à l'amour de Dieu que celle-ci parvient à sa plénitude.

Telles sont les grands thèmes développés par l'auteur de *La Communication des Existences*, thèmes essentiellement et spécifiquement chrétiens, pour lesquels M. l'abbé Lepp a demandé et obtenu le visa de l'autorité ecclésiastique.

A. Michel.

[5] Ignace Lepp. **La Communication des existences.** — In-8 de 190 p. 600 fr. Paris, La Colombe, 1952.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — « Celui qui n'a pas la foi ne reçoit pas le Christ », a dit notre prédicateur de la retraite sacerdotale. Et il s'est appuyé sur une note du Directoire pour la pastorale des sacrements, note qui dit : « Si quelqu'un a vraiment l'intention de recevoir un sacrement, l'absence de foi rend ce sacrement infructueux, mais non pas invalide, sauf dans le cas de la Pénitence *et de l'Eucharistie...* »

Je suis très perplexe : Serait-ce donc notre foi qui créerait ou du moins serait la condition de la présence du Christ dans l'Hostie ? Donc, nous devenons calvinistes... L'absence de foi rendrait l'Eucharistie invalide ? alors ce ne serait plus l'Eucharistie ?...

Vittrant, dans sa théologie morale, ne touche pas ce sujet. Mais Jone, dans *Katholische Moraltheólogie*, dit (n° 501) : *Ungetaufte nehmen den Leib und das Blut Christi in sich auf, empfangen aber dabei kein Sakrament* (Les non-baptisés reçoivent le corps et le sang du Christ en eux, mais ne reçoivent pas, par ce fait, de sacrement). — Il me semble que Jone voit juste : le non-baptisé et aussi le non-croyant, à cause de l'*ex opere operato*, reçoit physiquement, réellement, le corps du Christ, mais sans fruit et sans grâces ; il commet une faute, parce qu'il ne traite pas le Christ qu'il reçoit avec foi, amour et respect ; il le « maltraite ».

Voudriez-vous m'éclairer ?

R. — Cette question, transcrite textuellement fait suite à plusieurs autres qui nous sont parvenues de France et surtout de l'étranger ; et l'émotion que paraît avoir suscité, en certains milieux, la petite note du *Directoire*, nous incite à donner une explication, simple, claire et respectueuse.

Un professeur de théologie d'une université étrangère a bien voulu, nous écrivant à ce sujet, rappeler la doctrine exposée par nous-même dans le *D.T.C.*, art. *Sacrements*, col. 637 :

« La raison théologique de la validité des sacrements, nonobstant le manque de grâce et de foi du sujet, repose sur la distinction faite entre *res et sacramentum* et *res sacramenti*. Le premier effet peut être produit sans la condition subjective de l'état de grâce (confirmation, ordre, mariage, extrême-onction) et même de la foi (tous sacrements, sauf la pénitence). L'exception de la pénitence repose sur ce fait que la contrition fait partie essentielle de la matière sacramentelle et que la foi est requise pour la contrition même imparfaite ; en sorte qu'ici il ne saurait y avoir matière du sacrement sans la foi. Quant à l'eucharistie, le *res et sacramentum* est extérieur au communiant : c'est la présence réelle sous les espèces sacramentelles, la validité du sacrement est donc toujours assurée, dès lors que le sujet baptisé le reçoit. »

Mais la question avait été abordée dans l'*Ami* à plusieurs reprises déjà.

Tout d'abord, en 1926 (p. 250), à propos du mode de présence du Christ dans l'Eucharistie, nous avons rappelé que

cette présence de Jésus dans l'Eucharistie, par mode de substance et, en ce qui concerne le corps et le sang, *vi verborum*, et pour tout le reste de la personne de Jésus, par concomitance, existe indépendamment de la foi de celui qui reçoit l'Eucharistie. C'est là une vérité définie par le Concile de Trente contre les Protestants. Et, par conséquent, la présence réelle existe avant la communion... : « Anathème à qui dirait que le corps et le sang de Notre-Seigneur ne sont pas dans le sacrement admirable de l'Eucharistie aussitôt que la consécration est achevée, mais seulement lorsqu'on le reçoit... » (sess. XIII, can. 3).

Par conséquent, le fait de la communion ne modifie en rien les conditions de la présence réelle de Jésus dans l'Eucharistie... La présence réelle est indépendante des dispositions bonnes ou mauvaises du communiant : *sumunt boni, sumunt mali...*

Avec quelques précisions complémentaires, la même réponse était donnée en 1935 (p. 605) :

Quand par la sainte communion les espèces eucharistiques sont absorbées par le fidèle, qu'il soit en état de grâce ou non, qu'il ait perdu la foi ou qu'il croie avec ferveur (ajoutons même : quand, par la communion indûment reçue, un non-baptisé prend possession de l'Eucharistie) le corps du Christ, et avec lui la divinité, sont présents en ce fidèle, en ce non-baptisé, tant que les espèces eucharistiques ne sont pas corrompues...

En 1947 (p. 332), nous avions envisagé plus expressément le cas du non-baptisé et, comme Jone le dit fort justement, nous avons expressément déclaré que ce non-baptisé était par là-même incapable de recevoir *le sacrement* du Corps de Jésus-Christ. Il lui manque le caractère baptismal. Mais la présence réelle ne saurait être mise en cause : le Christ est vraiment reçu par cet infidèle, mais d'une manière purement matérielle, en raison de sa présence sous les espèces sacramentelles consacrées : il y a, dans cet infidèle, contact, non entre le Christ et son âme, mais entre les espèces eucharistiques qui contiennent le Christ et les organes d'absorption du communiant.

* *

Le sens de la petite note du *Directoire* (édition de « la Bonne Presse », p. 44) n'est pas, à coup sûr, de vouloir attacher la validité objective du sacrement à la foi subjective du sujet ! Même dans le sujet non croyant, qu'il soit baptisé ou non, l'Eucharistie est l'Eucharistie, avec la présence de Jésus sous les espèces consacrées. Mais il s'agit ici de la validité du sacrement, *en tant que signe efficace de* la grâce. La formule du Directoire aurait peut être gagné à être plus explicite, mais tout théologien un peu averti en dégagera facilement la portée exacte. Certes, la pénitence est invalide objectivement par le défaut de foi subjective du pécheur qui reçoit ce sacrement ; la question est tranchée sans discussion possible et dans le sens négatif indiqué plus haut. Les sacrements de baptême, de confirmation, d'extrême onction, d'ordre et de mariage peuvent être reçus validement, même par quelqu'un qui n'a pas la foi, mais a l'intention de recevoir le sacrement. Voyez l'histoire de « la jeune fille en bleu » de Pierre L'Ermite (*Ami*, 1947, p. 333). Mais ces sacrements, validement reçus en raison de l'intention du sujet, laissent dans l'âme un effet *durable* (le caractère pour les trois sacrements de baptême, de confirmation et d'ordre ; pour l'extrême-onction la recommandation du malade à Dieu tant que dure la maladie ; pour le mariage, le lien conjugal) ; et, quelle que soit l'explication qu'en apportent les théologiens, ces sacre-

ments « revivent » en ceux qui les ont reçus sans foi, dès l'instant où sont acquises les conditions subjectives nécessaires à leur fructuosité. En ce qui concerne l'Eucharistie, une telle efficacité postérieure à la réception du sacrement indignement reçu est inconcevable. La présence réelle disparue avec la disparition des espèces sacramentelles, rien ne demeure dans le communiant indigne ou incroyant, qui puisse désormais justifier une efficacité sacramentelle [1]. C'est là, à coup sûr, ce qu'a voulu enseigner le Directoire.

A. MICHEL.

[1] Voir, sur ce point, notre article du *D.T.C.*, *Reviviscence* (des sacrements), col. 2619-2629.

Q. — Un jeune homme, de naissance illégitime, a été ordonné prêtre diocésain moyennant dispense apostolique.

Quelques années plus tard, il est entré dans un Institut de clercs exempts, où il a maintenant fait profession solennelle. Au dire de ses anciens condisciples demeurés dans le clergé séculier, c'est un sujet remarquable et qui, humainement parlant, « a toutes les chances d'être élu abbé... ». D'où discussion animée entre confrères sur la possibilité « canonique » d'une telle éventualité. Les uns prétendent que c'est impossible, car le droit s'y oppose. D'autres affirment qu'il peut être « postulé », mais non élu. Quelques-uns font état de la dispense pontificale reçue avant l'ordination, ou de la profession solennelle qui a fait disparaître l'irrégularité. Certains enfin disent que, sur ce point, l'abbatiat n'est pas assimilable à l'épiscopat, etc...

Le charitable *Ami* saura bien trouver quelques textes pour éclairer la controverse et apaiser les controversistes... D'avance merci !...

R. — Si la question posée n'était que le signe d'une certaine « compassion » à l'égard d'un religieux qui *peut-être*... ne pourra devenir « Abbé », nous engagerions simplement notre consultant et ses confrères... « à quitter ce souci ». Mais leurs préoccupations sont sans doute une marque d'intérêt et d'attachement à l'égard d'un ancien condisciple, et aussi, nous l'espérons, le témoignage d'un désir de mieux connaître le droit de l'Eglise. C'est pour satisfaire ce désir légitime que nous leur rappellerons quelques canons du Code, sur lesquels ils auraient pu déjà exercer leur curiosité. Ils constateront d'ailleurs que la question posée soulève une foule de problèmes.

1° Puisque le jeune homme a eu besoin d'une « dispense apostolique » avant son accès aux ordres, c'est que, illégitime de naissance, il n'avait pas été « légitimé » soit par le mariage subséquent des parents (can. 1116-1117 ; cfr. can. 1051), soit par un rescrit pontifical [1]. Il était donc « irrégulier » *ex defectu* (natalitium), can. 984, 1°.

2° La dispense accordée, si elle a été (ce qui est probable) « générale » (au sens du canon 991, § 3), — c'est-à-dire non restreinte à tel ou tels ordres en particulier — était valable pour tous les ordres *majeurs*. De plus, elle rendait le candidat apte à recevoir des bénéfices même comportant charge d'âmes, mais à l'exclusion de ceux « qui sont conférés en consistoire » (cfr. can. 1411, 1°). Le même canon 991, § 3, précise que le sujet « ne peut être nommé cardinal, évêque, abbé ou prélat *nullius*, ni supérieur majeur dans une religion cléricale exempte » [2].

Ce défaut d'idonéité, qui subsiste même après la dispense, n'a caractère d'*irrégularité* que pour la consécration épiscopale laquelle (quelle que soit l'opinion professée au sujet de sa distinction d'avec l'ordre de la prêtrise) est appelée, « dans le droit », ordination (can. 950).

On peut se demander si ce « defectus » intéresse la *validité* de l'accession à ces diverses charges, ou seulement sa *licéité*. A lire les termes contenus dans le canon 991, il ne s'agit que d'*illicéité*. (Les irrégularités elles-mêmes ne touchent pas la validité de l'ordination). Le mot *nequit* doit être interprêté à la lumière du canon 11. Cependant, pour la charge de « Supérieur majeur », le canon 504 statue une inhabilité.

On remarquera, d'ailleurs, qu'à part la fonction de « Supérieur général », toutes les autres dignités énumérées sont à la nomination du Souverain Pontife, *même* l'abbatiat ou la Prélature *nullius*, dont les titulaires, dit le can. 320, *nominantur et instituuntur a Romano Pontifice*. Et s'ils sont « élus ou présentés » par une personne physique ou morale, leur confirmation ou institution est encore réservée au pape, lequel n'est pas « lié » par les règles canoniques, ou du moins a tout pouvoir pour en dispenser (la validité de la nomination étant, nous l'avons dit, hors de cause).

3° Pour revenir au cas précis qui nous est soumis, notre consultant — et les confrères dont il est le porte-parole — auraient dû se demander — et nous dire — si l'abbatiat « en perspective » était la dignité d'un simple « abbé » (supérieur de monastère ayant droit à ce titre parce que la maison est une *abbaye*), ou si cette dignité comportait « un territoire propre, séparé de tout diocèse, avec un clergé et un peuple distinct » (can. 319), c'est-à-dire s'il s'agissait d'un « Abbé *nullius* » (sous entendu : *diœceseos*).

En ce dernier cas, le Code « assimile » tout à fait l'Abbé à l'évêque, en ce qui concerne les « qualités » dont il doit être revêtu avant son élévation à cette dignité : *Assumendi ad abbatiam* nullius, *iisdem* qualitatibus *ornati esse debent, quas jus in Episcopi requirit* (can. 320, § 2). Dans l'un et l'autre cas, qu'on ne dise pas que « la profession solennelle a aboli l'irrégularité *ex defectu natalitium* », attendu qu'il ne s'agit pas d'une

[1] Le rescrit de légitimation est accordé au for externe par la S. C. des Sacrements, au for interne par la Pénitencerie.

Le rescrit est le seul moyen de légitimer les enfants que le droit ecclésiastique qualifie de *spurii*, c'est-à-dire ceux dont les parents (non mariés) étaient inhabiles à contracter mariage entre eux, depuis le moment de la conception de l'enfant jusqu'à sa naissance. Ainsi les enfants *adultérins*, *incestueux*, *sacrilèges* sont désignés sous le terme générique de « *spurii* ». Cfr. la monition du Pontifical au début de l'ordination.

[2] On notera, en passant, que la *dispense* « générale » de l'irrégularité (can. 991) provenant du « défaut de naissance légitime », a une efficacité juridique moindre que la légitimation résultant du mariage subséquent des parents (can. 1116-1117). Cette dernière manière assimile en tout le « légitimé » à l'enfant « légitime », *sauf* s'il s'agit du cardinalat (can. 232), de l'épiscopat (can. 331) et de la dignité d'Abbé ou Prélat *nullius* (can. 320).

promotion à un « ordre » proprement dit. Nous avons vu d'autre part que la *dispense*, même « générale », de l'irrégularité (donnée pour *tous* les ordres) laisse subsister l'inaptitude aux fonctions d'Abbé *nullius* ou de Supérieur général d'une « religion cléricale exempte » (ce qui est le cas) [3].

4° Quelle sera donc exactement la situation canonique de notre profès en face de la dignité « éventuelle »... dont il est... menacé ?

a) Nous écartons l'hypothèse d'une dignité abbatiale « *nullius* », à nomination directe par le pape (can. 320), attendu que la consultation parle d'*élection* du candidat. Dans cette hypothèse (non réalisée), le candidat ne serait frappé d'aucune « incapacité » ; de plus, sa nomination serait toujours « licite » (*ex parte nominantis*), puisque le Souverain Pontife n'est pas « lié » par les textes du Code.

b) Mais s'il s'agit d'*élection* à faire par la communauté qui désigne ainsi la personne de son Supérieur général, le canon 504 établit non pas une « irrégularité » (*ad liceitatem*), mais une *incapacité* (*inhabilitas*) à l'encontre de ce candidat, en raison de sa naissance illégitime. (Nous supposons qu'il n'a pas été l'objet d'un « rescrit de légitimation », dont l'extension canonique serait à mesurer d'après les termes employés dans le document).

Ce candidat ne pourrait donc être *validement* « élu » Abbé, c'est-à-dire Supérieur majeur [4]. Mais rien ne l'empêcherait — au moins *théoriquement*, si son illégitimité était connue des électeurs — d'être « postulé », comme le droit le prévoit pour un candidat « inhabile ». On voudra bien noter cependant la réserve faite par le canon 179 : il faut que l' « empêchement » ou *obex* soit de ceux dont on « puisse » et dont « on ait coutume » de dispenser (*super quo dispensari possit ac soleat*...).

Que le pape *puisse* « dispenser » de l'illégitimité, c'est chose patente : l'obstacle n'est que de droit ecclésiastique. Qu'il ait « coutume » de le faire, c'est beaucoup moins certain. Nous avons quelques exemples rarissimes de dispenses semblables *pro episcopatu* (et l'illégitimité n'était pas connue dans le grand public). Nous sommes moins renseignés à propos des « Supérieurs généraux », quel que soit leur titre. Mais nous pensons que la chose sera plus difficilement réalisable et acceptable. En effet : *a*) tout le corps électoral devra nécessairement être mis au courant en vue de la postulation ; *b*) l'exercice de l'autorité serait rendu plus particulièrement délicat, dans un milieu — très pénétré de surnaturel, il est vrai — mais assez fermé, et où les contacts avec l'autorité sont fréquents et immédiats... Il est clair qu'un tel *defectus* (encore qu'exempt de toute culpabilité personnelle), à l'origine d'une charge, présenterait bien des risques. Sans vouloir limiter le moins du monde le pouvoir et la sagesse du Souverain Pontife, qui tranchera le cas, nous pensons, *salvo meliori judicio*, qu'une telle éventualité, théoriquement possible, ne passera que fort rarement dans les faits [5].

A. B.

[3] Nous n'avons envisagé que la *dispense* de l'irrégularité provenant du défaut de naissance légitime, parce que c'était l'hypothèse proposée par notre consultant.
Mais si au lieu de demander une *dispense* (d'irrégularité) on avait demandé (à la même Congrégation des Sacrements) un *rescrit de légitimation*, la portée et l'extension de celui-ci eût *pu* être plus large. On aurait alors à tenir compte non plus du canon 991, mais uniquement des dispositions contenues dans le document pontifical.

[4] Et cela serait vrai, même dans le cas où il s'agirait d'un Abbé *nullius*, élu par un corps constitué, avant d'être confirmé par le pape (can. 320). — Mais la « confirmation » pontificale pourrait bien, dans certains cas, constituer une *sanatio* de l'élection invalide.

[5] Et nous pensons aussi que, si dans un cas exceptionnel (qualités éminentes du sujet se rencontrant avec une pénurie de candidats capables) cette éventualité paraissait devoir s'imposer, une légitimation *préalable* et par rescrit, *intuitu electionis*, serait plus expédiente qu'une postulation.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

J. et G. LETOURNEUR : **Le chanoine Jean Bazin (1767-1855).** — In-8 de XXII-440 p., illustré, 400 fr. — Procure de la Maison Mère des Sœurs de la Miséricorde de Séez : C. c. p. Procure de la Miséricorde, Séez (Orne), Rouen 980-99.

Fondateur d'une congrégation religieuse encore très prospère, quatre ans vicaire capitulaire, dix-sept vicaire général, vingt-sept supérieur du grand séminaire, Jean Bazin méritait une monographie. Déjà plusieurs en ont écrit. Mais un événement nouveau et capital s'est produit récemment. En septembre 1949, le Procès informatif, première étape vers la béatification, a été déposé à la S. C. des Rites : le travail de la commission historique de Séez fournit des éléments pour une biographie nouvelle. Celle-ci se recommande donc par la solidité de l'information, mais également par l'art de la présentation. Les citations, succinctes et judicieusement choisies, sont parlantes ; les cartes localisent les situations et les faits ; les gravures et les portraits projettent sur le texte un air de l'époque.

Avant tout, homme de Dieu, le chan. Bazin, peu soucieux de vie mondaine ou politique, s'attachait à l'esprit de pauvreté, de mortification et de simplicité. Sa spiritualité très éclairée et intensément vécue était imprégnée de la doctrine du Corps mystique et connaissait déjà la valeur de la communion fréquente. Elle se traduisait en des formules bien frappées, voire en de pieuses industries, comme l'Horloge de la Passion. Dirigé par un prêtre aussi saint, le séminaire devint « une école de perfection ». Les sœurs de la Miséricorde, religieuses infirmières à domicile, se maintiennent dans une ferveur qui fait honneur au fondateur.

Les hautes fonctions qu'il exerça pendant longtemps, font de sa biographie une contribution intéressante à l'histoire religieuse de l'Eglise de France, dans la première moitié du XIX[e] siècle. Epoque de restauration religieuse, mais aussi d'intrusion de l'autorité politique dans la vie de l'Eglise. On ne peut que souhaiter la multiplication d'ouvrages de ce genre. La bibliographie, très abondante, et les documents sobres, publiés en appendice, seront appréciés des chercheurs.

Les qualités de l'ouvrage font ressortir sa valeur religieuse. L'âme sereine et doucement énergique du ch. Bazin exercera son influence saine et sanctifiante sur tous ceux qui prendront contact avec lui. Son activité extraordinaire, mais calme, à travers une période tourmentée est une leçon bien actuelle pour nos contemporains.